

EL SIGNIFICADO METODICO DE LA BUSQUEDA DE LA CERTEZA EN «CONTRA ACADEMICOS»

De los Diálogos escritos en Casiciaco, los tres libros *Contra Académicos* pasan por ser una discusión sistemática del escepticismo de la Nueva Academia, con el fin de refutar sus posiciones fundamentales: 1) No existe una percepción verdadera; 2) Nada puede ser conocido 3) En consecuencia, a nada se debe dar asentimiento. La posibilidad del conocimiento y el problema de la verdad aparecen, por tanto, como temas principales de la obra. Tales temas, sin embargo, se presentan en un marco de comprensión que cabe considerar como insuficiente, cuando se analiza desde coordenadas estrictamente epistemológicas.

A este respecto, el análisis que a continuación se va a aplicar a la citada obra agustiniana tiene el propósito de mostrar que la insuficiencia del tratamiento epistemológico está vinculada a la concepción de la filosofía que se va abriendo camino en el ánimo de San Agustín por esas fechas. Ciertamente, es necesaria una solución positiva a los problemas del conocimiento y de la verdad para poder afirmar la posibilidad de la filosofía, pero un tratamiento exclusivamente epistemológico de los mismos no basta para la construcción efectiva del saber filosófico. La filosofía, como ciencia de la verdad (cf. p.ej. II,3,8)¹ va a exigir una ampliación constitutiva de los problemas epistemológicos, en virtud de la cual se asignen al conocimiento una meta y un interés más altos que la mera resolución de sus propios planteamientos. En relación con esto, la argumentación sobre el escepticismo en *Contra Académicos* puede entenderse, bien bajo

1 Las citas de *Contra Académicos* se incluyen en el texto.

el aspecto de la refutación filosófica, bien bajo el ángulo de una construcción metódica orientada a configurar una concepción de la filosofía que no puede ser descrita en primer lugar, para luego señalar el camino a seguir. El proceso que conduce a la filosofía no es extrínseco a la misma y por consiguiente no es posible conocerla si no se recorre y se comprende el camino. Cabe decir, por supuesto, que la posición antiacadémica de San Agustín forma parte de su concepción de la filosofía, pero lo decisivo es que en el nivel positivo de la concepción filosófica ha quedado rebasada la refutación como tal.

1. *Los argumentos contra los académicos*

La discusión filosófica del escepticismo comienza en el cap. 7 del Libro II, con la exposición de las tesis principales de los académicos. En seguida se hace evidente que la cuestión central de la controversia gira en torno al problema de la verdad y a si, en definitiva, la solución del mismo es o no alcanzable por la filosofía en un sentido positivo.

La orientación y el estilo de los argumentos se concretan al final del Libro II, cuando San Agustín se dirige a Alipio para centrar los términos del debate sobre el tema que va a ser objeto de discusión a lo largo del Libro III, esto es:

«...si, según sus argumentos, es probable que nada puede percibirse y que a ninguna cosa se debe prestar asentimiento. Si logras demostrar esto, gustosamente me daré por vencido; pero si yo logro probar que es mucho más probable que el sabio puede llegar a la verdad, y que el asentimiento no siempre se debe suspender, no tendrás tú ninguna razón para no pasarte a mi lado» (II, 13, 30).

Enseguida llama la atención que en el planteamiento de la cuestión académica el uso del término «probable» aparece tanto en el contexto del escepticismo como en el de la posición que el diálogo desea legitimar. Y no cabe aducir que se trata de un uso esporádico del término, porque anteriormente San Agustín había precisado sus diferencias con los académicos de esta manera: «...a ellos parecíoles probable que no puede descubrirse la verdad; en cambio, a mí me parece probable que puede hallarse» (II, 9, 23).

En el mismo tenor se expresan las conclusiones inmediatas de la refutación:

«Ahora bien, nada más deseo, si es probable que el sabio ya conoce alguna cosa. Pues la única razón verosímil para decir que debía suspender

todo asentimiento era que probablemente nada puede comprenderse. Arrumbada esta dificultad (pues el sabio, según se concede, conoce al menos la misma sabiduría), ya no subsiste ninguna razón para no asentir a lo menos a la sabiduría» (III, 14, 30).

Lo mismo se indica unas líneas después: «Mas si es probable que al sabio pertenece la percepción de la sabiduría (...), concluyo que es probable lo que quería demostrar, es decir, que el sabio ha de prestar su asentimiento a la sabiduría» (III, 14, 31).

Así pues, una primera caracterización de la argumentación agustiniana contra los académicos sería que ésta se desarrolla completamente en el plano de la probabilidad. Este aspecto formal de la refutación -que no es ajeno, por cierto, a la formación retórica de su autor- contrasta sin embargo con lo que a través de ella se logra afirmar: la razón de ser del sabio y de su asentimiento a la sabiduría. El contenido de esta conclusión rebasa ampliamente el carácter epistemológico de la discusión con el escepticismo académico, carácter que estaba ya superado en el planteamiento de II, 13, 30. En efecto, a pesar del modo como se formula el problema, parece que a San Agustín no le interesa tanto demostrar que algo puede ser conocido y por consiguiente afirmado, cuanto probar, o al menos poder afirmar como probable, que el sabio conoce la sabiduría y debe asentir a ella. Esto supuesto, la cuestión epistemológica es sólo un medio para llegar a determinar bajo una cierta perspectiva el tema más general del sabio y de la sabiduría.

Hay, además, un aspecto que reduce el alcance del problema epistemológico planteado, cual es la incuestionabilidad del conocimiento matemático, al que se alude desde el comienzo como modelo de conocimiento cierto (cfr. I, 3, 9). Sucesivamente, se mostrarán otros ámbitos de objetos cuya *ratio cognoscendi* no será afectada por el escepticismo.

Todo lo anterior parece indicar que la disputa contra los académicos se desarrolla en dos niveles principales, al menos por lo que respecta al tema del conocimiento². Por una parte, se trata de rebatir el escepticismo relativo al conocimiento del mundo externo; por otra, se pretende poner de manifiesto el sofisma que se esconde tras la negación de que el sabio conoce la sabiduría al menos bajo la forma del asentimiento. Los dos niveles de análisis corren paralelos y se superponen frecuentemente, aunque son claras las diferencias de sus respectivos tratamientos. Desde el punto de vista metódico, estas diferencias tienen que

2 Es también decisivo el problema ético, al que se aludirá más adelante.

ver con la distinción fundamental entre opinión y ciencia, que San Agustín asume en el contexto de la teoría platónica del conocimiento. Desde el punto de vista del contenido, tales diferencias remiten al ideal del sabio que el pensamiento agustiniano desea explicitar, a si tal ideal es algo realizado o realizable y a la relación existente entre la pluralidad de escuelas filosóficas y la verdadera filosofía. Más dado que —como ocurre en otros casos— método y contenido no se dan por separado, ni se reúnen de una manera cualquiera en la construcción filosófica, estos y aquellos motivos se presentan conjuntamente, en una fundamentación recíproca, al servicio de un objetivo común.

2. *Los límites de la certeza subjetiva*

La parte más sustantiva de la argumentación contra el escepticismo se concentra en el Libro III. La cuestión queda planteada en el texto de II, 13, 10 que se citó anteriormente y cuyo significado comprende tanto la determinación general de los términos del problema como el hecho de servir de introducción temática al Libro III. En este Libro cabe distinguir dos desarrollos distintos de la discusión: el primero, desde el capítulo 1 al 6; el segundo, desde el capítulo 7 al 16. Es digno de tener en cuenta que en la segunda sección el discurso continuo sustituye al diálogo, una vez que se han explicitado todas las implicaciones de la controversia. En esta sección es donde se discute en detalle el escepticismo relativo al conocimiento del mundo externo, la validez del testimonio de los sentidos, la posibilidad de una percepción verdadera. Por ello puede afirmarse que allí descansa el peso principal de la refutación. Pero es en la primera sección donde ha quedado ya fijado el alcance de la discusión y los principios de la misma. En definitiva, las dos partes que se han distinguido siguen líneas de demostración distintas: la primera, una argumentación que puede calificarse ampliamente como a priori; la segunda, una argumentación fundamentalmente a posteriori, aunque siempre con la mirada puesta en los logros de la anterior. No puede desconocerse el significado metodológico de esta ordenación, como tampoco la probable influencia de la teoría platónica del conocimiento en la misma, influencia que más bien cabe entender como convergencia o afinidad.

Para San Agustín, el análisis concreto de las tesis académicas sólo debe abordarse una vez conocido el alcance de la negación o la afirmación de la filosofía que entrañan los supuestos de los que tal posición parte, así como su significado con respecto al ideal de la vida que él se esfuerza en esclarecer. Sin embargo,

aquí se alterará el desarrollo de la argumentación, con el fin de mostrar los momentos de la búsqueda de la certeza en los distintos niveles de conocimiento.

Rechazan los académicos la posibilidad del conocimiento y con ello niegan la legitimidad de la filosofía para afirmar algo verdadero acerca del mundo. Su negativa se apoya en la imposibilidad de cumplir con el criterio de conocimiento de Zenón, el cual es formulado en el diálogo de esta manera: «Sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que de tal modo se presenta a los ojos, que no puede aparecer como falso» (III, 9, 21). Pero San Agustín entiende que la condición de posibilidad del conocimiento no descansa en los objetos, sino que se retrotrae a un saber previo acerca del sujeto, es decir, a un saber acerca de sí mismo que conlleva la evidencia de la propia existencia:

"...mejor sería decir que el hombre no puede alcanzar la sabiduría que sostener que el sabio no sabe por qué vive, cómo vive ni si vive..." (III, 9, 19).

Expresada frente a la negación del escéptico, esta condición es válida también para todo planteamiento positivo acerca del conocimiento filosófico.

Por lo que respecta a los objetos, existen determinados ámbitos sobre los que de antemano no es posible aplicar la duda escéptica: los principios lógicos del pensamiento —los de identidad, contradicción y tercero excluido— y ciertas formas básicas de razonamiento como el *modus ponens* y el *modus tollendo ponens*, así como determinados principios relativos a la moral y al mundo físico (III, caps. 11-13). En concreto, esto significa que en los tres campos tradicionales de la filosofía: la física, la ética y la dialéctica (lógica), pueden alcanzarse verdades que, como las verdades matemáticas, son independientes de la experiencia.

Siendo esto así, el problema del escepticismo, formulado en sus justos términos, es el de la percepción y la dificultad de fundar en ella un criterio de certeza. Los académicos niegan que pueda darse una percepción verdadera en los términos expuestos por Zenón³ y por ello rechazan el supuesto de que la verdad de las cosas pueda ser conocida. Por su parte, San Agustín entiende que para negar con sentido la posibilidad del conocimiento es preciso contar con la aceptación de alguna norma de conocimiento. A este respecto, las proposiciones de los académicos derivan su significado de la definición de Zenón. Pero esta definición es o verdadera o falsa; si verdadera, se conoce alguna verdad; si

3 Sobre el criterio de conocimiento en Zenón, cfr. A. A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid 1975, p. 128ss; V. Brochard, *Los escépticos griegos*, Buenos Aires 1945, p. 131ss.

falsa, puede percibirse algo, aunque con características distintas de las requeridas por el estoico (cf. III, 9, 21). En consecuencia, el académico no puede refutar la definición de Zenón sin que al mismo tiempo la suscriba implícitamente.

Al discutir las razones por las que los escépticos de la Academia descartan el mundo exterior como tema del discurso filosófico, la contraargumentación agustiniana, en su espléndida brevedad, reviste formas que recuerdan el estilo de la Dialéctica Transcendental de Kant (cf. III, 10, 23). El engaño de los sentidos, o la incompatibilidad entre las apariencias y los juicios, proporcionan al académico numerosos argumentos sobre el carácter problemático de la percepción⁴. San Agustín opina que la filosofía está capacitada para proporcionar un conocimiento cierto del mundo externo. Los supuestos filosóficos son en cada caso distintos. El académico apela a la divergencia entre el ser y el aparecer de las cosas. San Agustín no acepta la distinción en el plano del conocimiento sensible, por cuanto lo propio del mismo es ofrecer tan sólo el hecho del aparecer. Ahora bien, ni siquiera el escéptico puede suprimir toda apariencia y ésta es la que certeramente testimonian los sentidos. «Mundo es el nombre que doy a lo que me aparece tal como me aparece» (III, 11, 24). Bajo este aspecto, la certeza sensible es reveladora del mundo, el cual es marco de referencia cognoscitivo para toda percepción, así como marco de referencia existencial para todo delirio. Sin embargo, la certeza derivada del testimonio de los sentidos no va más allá de la impresión sensible subjetiva como tal. «Pues no veo cómo un académico puede refutar al que dice: Sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí». (III, 11, 26). Es decir, San Agustín da una solución escéptica al problema de la percepción, radicalizando la posición que critica. El conocimiento sensible se legitima según una lógica de la apariencia, válida para cada sujeto. Ello, considerado desde otro ángulo, significa que la percepción no es algo intencional⁵. Pero habiendo deslindado el problema de la percepción de la cuestión del asentimiento, en seguida esgrime San Agustín su solución escéptica contra el académico. Porque la aceptación del testimonio de los sentidos obliga a asentir a la apariencia. No hay engaño en el asentimiento de lo que a uno le aparece según le aparece. La percepción es una forma de juicio. Por consiguiente, la certeza sensible conlleva el asentimiento.

Esto supone que ya en el nivel más básico de conocimiento se legitima una actitud filosófica contraria a la del escéptico. La certeza subjetiva sensible es un

4 Como señala Ayer, «si la experiencia no puede justificar al escéptico, tampoco puede refutarle». A. J. Ayer, *The problem of knowledge*, Harmondsworth 1966, p. 39.

5 El argumento coincide parcialmente con el criterio pirrónico del «objeto en cuanto percibido», cf. A. A. Long, o.c., p. 89ss.

concepto mínimo de certeza, pero completamente válido desde el punto de vista metódico. Por lo mismo, el asentimiento como acto mental es absolutamente firme y de suyo no puede haber engaño en el saber que proporciona el reconocimiento de la apariencia «como el aparecer del ser de la cosa»⁶.

Con esta argumentación se ha ganado el mundo exterior como tema de la indagación filosófica. No obstante, es manifiesto que éste no ha sido el objetivo principal de San Agustín, puesto que en la conclusión no se hace mención alguna del valor de la experiencia perceptiva. En resumen, parece que el interés se centra no tanto en determinar la validez de estos o aquellos contenidos, como en poner en claro el significado metódico de la discusión: algo puede, en verdad, ser conocido. Esta es una condición necesaria para que pueda afirmarse con sentido que al hombre le está dado alcanzar la sabiduría.

3. Supuestos filosóficos del conocimiento: verdad y sabiduría

La conclusión anterior está en consonancia con el hecho de que para San Agustín es mucho más importante la cuestión del asentimiento que la de la fiabilidad del conocimiento sensorial. Esto puede apreciarse en una de las conclusiones del Libro III, que ya se han mencionado: «...nada más deseo, si es probable que el sabio ya conoce alguna cosa. Pues la única razón verosímil para decir que debía suspender todo asentimiento era que probablemente (*verosimile*) nada puede comprenderse». (III, 14, 30). Con otras palabras, en una argumentación a posteriori, demostrar que algo pueda comprenderse equivale a iniciar positivamente el camino del conocimiento. Con todo, no se trata de un conocimiento cualquiera, sino del conocimiento de lo verdadero. Tal es la cualificación que San Agustín asigna al filósofo, de suerte que la discusión de fondo de *Contra Académicos* gira en torno a dos concepciones distintas de la filosofía, una de las cuales conlleva la afirmación de la cognoscibilidad de la verdad.

Por lo demás, el problema de la filosofía está conectado desde el helenismo con el ideal del sabio y la sabiduría. De ahí que la concepción del sabio sea determinante en la discusión con el escepticismo académico y que, como no podía ser de otro modo, sea también determinante de la estructura del diálogo. Los capítulos 1-6 del Libro III se dedican principalmente a dilucidar este tema, aunque la cuestión fue planteada ya en el libro I. Allí, San Agustín define la sabiduría como «la ciencia de las cosas divinas y humanas, que pertenecen a la vida

6 M. Alvarez Gómez, «El juego de las apariencias», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XVI (1989) 196.

feliz» (I, 8, 23)⁷. Para explicitar el sentido de esta pertenencia, conviene tener presente que es en la idea de verdad donde se expresa la conexión entre vida y conocimiento. De ahí que San Agustín se exprese acerca del problema de la verdad en estos términos: «Y si, aún sin poseer el conocimiento de la verdad podemos ser felices, ¿creéis que será necesario su conocimiento?» (I, 2, 5). Los académicos afirman que la felicidad se alcanza en la investigación de la verdad, aunque nunca sea posible conocerla. Para San Agustín, esta negación del conocimiento de la verdad es incompatible con la vida feliz, porque sume al hombre en la confusión y en la desesperanza.

En relación con lo que acaba de mencionarse, es interesante subrayar la importancia de la alternativa «desesperación-esperanza» que impregna toda la obra y que, a nuestro juicio, cualifica muy significativamente el alcance existencial de los planteamientos agustinianos. Es bien patente que el tema de la esperanza está intrínsecamente conectado con el de la verdad, así como con el de la sabiduría y la filosofía. La conocida afirmación agustiniana de que: «no pretendemos aquí buscar la gloria, sino hallar la verdad» es nuevamente formulada a continuación en estos términos:

«Para mí basta superar de algún modo este obstáculo que se opone a los que entran en la filosofía y, sembrándola de no sé qué antros tenebrosos, amenaza oscurecerla por completo sofocando toda esperanza de hallar la luz de la verdad» (III, 14, 30).

Y en otro lugar escribe: «disputemos según nuestras fuerzas no de la gloria, que es cosa leve y pueril, sino de la misma vida y de la esperanza que tenemos de ser dichosos» (III, 9, 18). Consiguientemente, en función de la conexión entre sabiduría y felicidad, no hay ideal del sabio, ni sabio real, sin esperanza.

Pero el académico ha suprimido la esperanza de que el sabio, en cuanto hombre, alcance la verdad, con lo cual le cierra el camino hacia la ciencia de las cosas divinas y humanas. La discusión de la primera parte del Libro III comienza con la pregunta por la diferencia entre el sabio y el filósofo. La respuesta de Alipio es: «las cosas que el sabio posee como hábito, el aspirante las tiene en el ardor del deseo» (III, 3, 5). Esto significa para San Agustín que «el uno conoce la sabiduría, el otro desea conocerla» (*ibid*). Esta interpretación no es aleatoria, porque con ella se va a introducir la identificación entre conocimiento, verdad y

⁷ Se trata de una definición estoica que se encuentra en Cicerón, *De off.*, II.2 y *Tusc.*, IV.57 así como en Séneca, *Epist. ad. Luc.* XVI, 1.5.

sabiduría. En primer lugar, «la ciencia consta de cosas comprendidas, y de tal modo comprendidas que en ellas ni debe engañarse nunca ni vacilar por cualquier objeción que se presente» (I, 7, 19). De ello se sigue, por una parte, que no puede haber ciencia de las cosas falsas, por cuanto nadie puede conocer lo falso (cfr. III, 3, 5). Por otra parte, no hay ciencia de lo que se afirma con vacilación, aunque objetivamente sea verdadero. Y así no puede siquiera concederse que al sabio tan sólo le parece que conoce la sabiduría. Finalmente, tampoco hay ciencia de las probabilidades que se han adquirido, aunque éstas se conviertan en hábito. Porque el error, que excluye la felicidad y la sabiduría, no consiste sólo en seguir un falso camino, sino también en no seguir el verdadero (cfr. III, 15 33). Esto último es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la cuestión de la verdad se rebaja a la probabilidad.

El tema de la probabilidad está considerado en *Contra Académicos* tanto desde la perspectiva de la filosofía teórica como de la práctica. San Agustín rechaza el criterio de la probabilidad como principio de la acción, porque lo considera moralmente pernicioso. El probabilismo académico deja la vía abierta hacia el camino de la inmoralidad, por cuanto toda acción será probablemente explicable «con tal de no prestar asentimiento a ninguna cosa como verdadera» (III, 16, 36). Así, el asentimiento es decisivo desde el punto de vista de la filosofía práctica, porque su ausencia es lo que legitima el probabilismo que despoja a la acción humana de responsabilidad. Por otro lado, desde el punto de vista teórico la probabilidad vacía de contenido al saber. En consecuencia, sostener que la sabiduría puede consistir en ciertas «probabilidades que se han adquirido» en lugar del conocimiento de la verdad, vendría a significar que no es nada la sabiduría⁸. Dicho de otro modo, el sabio que se queda en probabilidades no llega a saber nada. Ahora bien, si la sabiduría es algo más bien que nada, es decir, si es algo más que la nada de que se nutre la creencia en lo probable, entonces el sabio conoce la verdad y este conocimiento forma parte del hábito de la sabiduría (cf. III, 3, 5). Sabio será aquel que sepa superar los obstáculos que hacen que la verdad se halle sumida en la oscuridad y en la confusión. Y no poseerá «creencias» acerca de las cosas divinas y humanas, sino conocimiento actual de las mismas, en su sentido más pleno.

8 Moshier afirma que la argumentación es un tanto confusa e incluso sofisticada, cfr. D.L. Moshier, «The Argument of St. Augustine's *Contra Academicos*», en *Augustinian Studies* 12 (1981) 89-113, p. 95.

A nuestro juicio, los términos «nada» y «nadie» aluden en este contexto al fondo de negatividad que sustenta la creencia en lo probable, tal como la sostienen los académicos. Cabe interpretar la nada como la motivación negativa del filósofo escéptico, en oposición al deseo universal de ser feliz, y a la vez como el suelo movedizo en el que se hunde la creencia en lo probable, en oposición al «*firmissimum et quietissimum solum*» de la sabiduría.

La solución platónica al tema del sabio y la sabiduría caracteriza la fundamentación interna de toda la obra. Desde esta perspectiva, aparecen ante una nueva luz la discusión sobre el conocimiento sensorial del mundo externo, el acercamiento ocasional a ciertos aspectos del estoicismo, el uso del término «probable» en las conclusiones frente a los académicos. Ello es debido a que el estilo de la discusión, el método de la argumentación, la construcción de antinomias y paradojas para la refutación de la posición escéptica no tendrían otro fundamento que un ágil modo de pensar, un sagaz manejo de los recursos retóricos, si los separamos de la fuente viva del platonismo. De ella recoge San Agustín su concepto de conocimiento y su concepto de verdad. Y puesto que la verdad puede ser comprendida, el sentido de la pregunta por la certeza sólo puede definirse a partir de aquélla.

¿Qué significan, entonces, las conclusiones sobre la certeza sensible y el valor criteriológico de los sentidos? La «solución escéptica» de San Agustín aparece ahora como una «disolución» del escepticismo sobre el mundo externo. El problema de la percepción, tal como Arcesilao y Carnéades lo presentan, es un pseudoproblema. Mucho más insostenible es la figura del sabio académico, quien persiste en la investigación de lo que nunca conocerá, porque le parece probable que es imposible una percepción verdadera. Pero la experiencia perceptiva no puede servir de fundamento, ni positiva ni negativamente, a una concepción de la sabiduría⁹. Y, por otra parte, la investigación es condición de posibilidad de la sabiduría y la felicidad, pero sólo la verdad y su conocimiento son la realización efectiva de ambas.

La sabiduría está más allá de la distinción entre conocimiento y creencia¹⁰. ¿Y la filosofía? Una vez legitimada la conexión entre conocimiento, verdad y sabiduría, conviene retomar la cuestión de la diferencia entre el sabio y el filósofo: «el uno conoce la sabiduría, el otro desea conocerla» (III, 3, 5). Literalmente, esta diferencia responde a la definición de la filosofía como *amor sapientiae* que se da en II, 3, 7. El amor es la raíz de la filosofía. Ello le hace conocer su origen, que desde el punto de vista antropológico no es sino el deseo universal de ser feliz. Si antes se dijo que en la idea de verdad se da la conexión entre vida y conocimiento, ahora habría que añadir que, desde la actividad humana, tal conexión se hace posible a través de la filosofía. Así confiesa San Agustín:

9 La filosofía «enseña, y con razón, que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción sensible» (I, 1,3).

10 Es interesante que en las dos ocasiones en que alude a la diferencia entre creer —o creer que se sabe— y saber, (III, 3, 6 y III, 4,8), San Agustín pasa por alto la distinción.

«para mí no había mejor suerte que la que me permitiese consagrarme completamente al estudio de la filosofía (*otium philosophandi*), ni otra vida dichosa sino la que se vive conforme a ella» (II, 2,4). La admiración, como fuente psicológica del conocimiento filosófico, ha sido sobrepasada por el deseo de felicidad, que se transforma reflexivamente en *amor sapientiae*. Vida y conocimiento se dan conjuntamente en el *otium philosophandi*, y este ideal de vida se encuentra determinado, o todavía mejor, impulsado, por el ideal del sabio.

Mas, allí donde este ideal se hace realidad, allí donde de hecho existe el sabio conforme a razón, se ha producido el entronque entre sabiduría y filosofía. En consecuencia, no cabe sostener conjuntamente que «el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas concernientes a la filosofía» y que, sin embargo, «el hombre puede ser sabio» (II, 5,11), porque sabio es aquel que en cuanto filósofo busca y afirma la sabiduría. Ello no obstante, acontece que lo que se ofrece como meta en el plano inquisitivo de la filosofía, se impone en el plano posesivo de la sabiduría¹¹. O dicho metafóricamente: la filosofía es el puerto por el que se accede a la «tierra firme y tranquilísima de la sabiduría» (III, 2,3). Por ello puede afirmar rotundamente San Agustín que no se llegará a la posesión de la verdad si no es por la dedicación total a la filosofía. (cfr. II, 3,8).

4. El principio de la esperanza

Antes de abordar la concepción de la verdad que se ofrece como meta de la filosofía, parece oportuno hacer algunas observaciones acerca del uso del término «probable» que aparece en la argumentación agustiniana. La primera vez que San Agustín lo utiliza en su propio discurso es al dirigirse a Romaniano para asegurarle que la discusión le libraré de la desesperación de hallar la verdad: «Yo, pues, contando con tu apoyo, entablaré discusión con Alipio y te persuadiré de lo que desees, a lo menos con probabilidad (*probabiliter*). Pues no llegarás a la posesión de lo verdadero si no te dedicas totalmente a la filosofía» (II, 3,8). Con sólo estas dos frases se puede aclarar la diferencia, incluso gramatical, que reviste el tratamiento de la verdad y de la probabilidad en *Contra Academicos*. Más no se trata sólo de las palabras, sino de lo que ellas expresan sobre la sustancia de las cosas. En este pasaje, así como en los ya citados de II, 13,30; II, 9, 23; III 14, 30 y 31 las expresiones «*probabile*», «*probabilius*» y

11 Cfr. S. Alvarez Turienzo, «Paralelo del *Contra Academicos* agustiniano en M.F. Sciacca», en *Giornale di Metafisica* 31 (1976) 427-426, p. 441 y también «San Agustín: utopía moral en los diálogos filosóficos de Casiciaco», en *Religión y Cultura* 156-158 XXXIII (1987) 9-41.

«*probabiliter*» no aluden a la posición del hablante, sino que se refieren al alcance de la argumentación, y más concretamente al significado performativo de lo que se dice. Paralelamente a este significado se desvela otro, no meramente lingüístico, acerca del origen de la discrepancia de fondo entre la posición agustiniana y la duda escéptica. En última instancia, si el sabio halla la sabiduría en sí mismo (cfr. III, 14,31), la adquisición del verdadero conocimiento hay que buscarla en la raíz de la mismidad y no en la eficacia argumentativa del discurso ajeno. De ésta sólo cabe esperar la persuasión acerca de la plausibilidad de lo que se aduce.

San Agustín aplica el contraste platónico entre *doxa* y *episteme* para hacer ver el alcance de la controversia. Así, el verdadero conocimiento va ligado a la comprensión inteligente de la necesidad, mientras que la opinión puede ser inducida por la persuasión, o por el entrenamiento, y no requiere una fundamentación estricta¹². En suma, la comprensión de la necesidad de que el sabio ha de conocer la sabiduría no depende en realidad del rigor de los argumentos expuestos, sino que brota de la propia interioridad. Pero el filósofo no debe renunciar a utilizar las artes de la dialéctica para poner de manifiesto la fuerza lógica de sus principios, y en este orden de cosas puede —y debe— poner todo su empeño en probar que, siendo «mucho más probable que el sabio puede llegar a la verdad», la posición escéptica es claramente rebatible. Además, la discusión del escepticismo es tanto más necesaria cuanto que San Agustín nunca cuestiona el valor intelectual de sus tesis. Mas si el escéptico no está dispuesto a aceptar las nuevas probabilidades que ahora se le brindan, difícilmente se abrirá a la vía del conocimiento y de la auténtica vida feliz.

Por consiguiente, lo que fenoménicamente se desarrolla como polémica posibilita la comprensión del sentido más profundo de la misma y de la importancia del asentimiento: «debemos afirmar alguna cosa, es decir, la verdad» (III, 5, 13). Este es el principio positivo del conocimiento, que concierne al *logos* humano —y no al *logos* en general— tanto respecto de sus operaciones como de sus resultados. Se trata de un criterio absoluto de conocimiento en contraste con el criterio relativo de la verosimilitud. Este carácter formal de la verdad supone que su planteamiento no puede encerrarse dentro de los límites de un determinado modo de conocimiento, por ejemplo, el de la experiencia sensible. Tampoco puede enfocarse sólo en relación con determinados contenidos, sino como pregunta por la verdad en sí. En este punto se aprecia con claridad cómo el planteamiento agustiniano del problema de la verdad no es puramente gnoseológico.

12 Cfr. por ejemplo, *Teeteto*, 201ss; *República*, 429-430; *Menón*, 96-98.

La búsqueda de la verdad en sí entraña la pregunta por la cognoscibilidad del ser. A su vez, este trasfondo ontológico de la pregunta por la verdad —que todos los escepticismos niegan— no se reduce al ser de la *physis*, antes bien, se amplía constitutivamente en el contexto del platonismo. En coherencia con esto, la doctrina del conocimiento y de la certeza en *Contra Académicos* se apoya en la ontología de los dos mundos. Y, recíprocamente, la interpretación agustiniana de la ontología platónica se formula desde la búsqueda de la verdad, la cual hace comprensible aquella doctrina.

Desde el punto de vista metódico, la doctrina platónica de los dos mundos es la primera verdad filosófica de carácter ontológico. En este sentido cabe entender la calificación de «filosofía perfecta» que del platonismo se hace. Platón y el neoplatonismo proporcionan a San Agustín el punto de vista filosófico adecuado para avistar la verdad trascendente que él va buscando. La verdad reside en el mundo inteligible. De este mundo se dice que es «el verdadero». Así pues, la verdad es el ser, en cuanto ser trascendente e inteligible. De aquí que el mundo sensible se conozca como imagen del verdadero, y que el contenido cognoscitivo de esta imagen verosímil no sea ciencia, sino opinión. Se trata, por lo tanto, de afirmar una verdad trascendente, frente a cualquier concepción de una verdad inmanente.

A partir de ella se hacen comprensibles distintas modalidades de la verdad sobre las cuales se ha venido discutiendo desde el comienzo: verdad lógica, verdad matemática, verdad precientífica, verdad filosófica.

— La dialéctica (*scientia veritatis*) es la depositaria de la verdad lógica. Sus reglas y razonamientos no versan sobre las palabras, sino sobre el modo de ser de las cosas (cfr. III, 13,29).

— La peculiaridad del saber matemático remite al carácter ideal, «inteligible» (III, 11,25) de los números. Su verdad es por ello incommovible, «así ronque todo el género humano» (*ibid*). Por lo mismo sus contenidos ofrecen una certeza modélica.

— La experiencia sensible, en su pretensión de conocimiento, es la vía de acceso a la verdad precientífica. Como se vió en la discusión con los académicos, San Agustín restituye los derechos de la certeza subjetiva sensible. Pero su valor de conocimiento no reside, sin embargo, en su propio ámbito, sino en la relación con la dimensión inteligible bajo la cual la verdad precientífica muestra su limitación. Esta verdad posee también una fundamentación lógica, debido a lo cual, si no de un modo inmediato, sí al menos en su reconstrucción racional, la certeza sensible es independiente de los errores e ilusiones de los sentidos, de

los sueños, etc., en la medida en que se articula lógicamente, según reglas que rebasan el mero dato de la percepción.

— La verdad filosófica posee las características de la concepción agustiniana sobre la filosofía, algunas de las cuales no se han mencionado aún. Así como en el conocimiento sensible la certeza remite a la existencia dada del mundo, en el saber filosófico es preciso despojarse de este criterio. La filosofía exige volverse a sí (I, 1, 1), esto es, buscar la a-mundanidad del espíritu, cuyo saber de sí mismo sólo se hace transparente en el mundo inteligible.

Este recogimiento del espíritu es condición para que el hombre comprenda la diferencia entre el valor dóxico de las verdades del mundo sensible y la transcendencia de la verdad que siempre ha buscado y ahora se le va mostrando. Ello hace posible también el descubrimiento del carácter único de la verdad frente a las diversas formas bajo las cuales se manifiesta a la inteligencia humana. San Agustín expresa con toda claridad que la dedicación a la filosofía conlleva esta vuelta a sí mismo —«la verdadera libertad» (*ibid*)— y sólo en este sentido tal dedicación pone al hombre en camino hacia el conocimiento de lo verdadero. Porque la verdad se da en el interior del espíritu, pero a la vez está más allá del espíritu. La transcendencia de la verdad determina la esencia del conocimiento, tanto del interno como del externo, del sensible como del espiritual, del teórico como del religioso¹³. También viene a caracterizar el elemento filosófico en el hombre: la búsqueda de lo que es como él pero está fuera de él. San Agustín corrige de antemano la dirección hacia fuera, pero luego vuelve a restablecerla en otro plano en cuanto que la verdad que se da en la interioridad no es una verdad interna, sino que trasciende la naturaleza racional —y mutable— del hombre.

Se afirma en *Contra académicos* que «sólo un divino numen puede mostrar al hombre qué es lo verdadero» (III, 6, 13). Desde el punto de vista racional, este supuesto aparece como el más probable; desde la perspectiva de la esperanza, como el más verdadero. Con otras palabras: hay que presuponer la verdad, pero debe rechazarse su identificación con el pensamiento. Y siendo la verdad independiente de la conciencia, el hombre necesita ser auxiliado para llegar a ella.

Este planteamiento es consistente con la idea agustiniana de que al mundo inteligible no se accede con la sola razón (cfr. III, 19, 42) y con la narración de la experiencia personal que le llevó a la filosofía. En efecto, San Agustín menciona la lectura de unos «libros densos» (*libri quidam pleni*) pertenecientes a Romano, que le «abrasaron con un incendio terrible» hasta hacerle volver la mirada

13 Cfr. J. Ritter, *Mundus Intelligibilis*, Frankfurt 1937, p. 84.

a la fe de la infancia. Seguidamente recuerda cómo se apresuró a leer a San Pablo, tras el conocimiento de esos libros, y entonces se le mostró la faz de la filosofía (cfr. III, 2,5-6). El pasaje no deja lugar a dudas sobre la conexión que San Agustín establece entre los libros neoplatónicos y la enseñanza cristiana de San Pablo, así como sobre la afinidad entre ambos con respecto a la verdadera filosofía. También ilustra sobre la justificación intelectual y moral del cristianismo que le proporcionan los «*libri pleni*». En consecuencia, ya en *Contra Académicos* es bien patente la convergencia entre filosofía y religión que siempre caracterizó a su pensamiento.

Ello explica, desde otro punto de vista, la equiparación entre «*vera philosophia*» y «*sapientia*». La verdadera filosofía no es de este mundo y su saber viene a explicitar y hacer comprensible la verdad enseñada por Cristo. Sólo así el contenido filosófico objetivado se torna en sabiduría. Por otra parte, la convergencia entre filosofía y religión permite interpretar la intención del diálogo en la polémica contra los académicos fuera de esquemas epistemológicos. Sobre este punto, conviene señalar que en los argumentos de la segunda sección del Libro III se encuentra implícita la idea agustiniana, apenas esbozada aún, de que la inteligencia sigue a la fe. En esta línea se dice:

«Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. En los temas que exigen arduos razonamientos (pues tal es mi condición que impaciente estoy deseando conocer qué es lo verdadero, no sólo por la fe, sino también por la inteligencia) confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestras cosas sagradas» (III, 20,43).

La colaboración entre filosofía y religión que se enuncia en este texto está orientada por el antecedente de la fe, bajo la cual el impulso del alma es único y la meta más alta, la verdad. Desde esta perspectiva aparece con toda claridad el significado del esquema desesperación-esperanza que impregna toda la obra. Porque a la luz de esta alternativa se ponen de manifiesto las inconsecuencias de los escépticos y su contradicción con el ideal de felicidad, o de la vida bienaventurada. Ello es aplicable también al hecho de que los motivos que impiden al hombre aceptar la verdad son de muy diversa índole, incluso motivos religiosos. A este respecto, algunos argumentos agustinianos, como el que se acaba de

citar, tienen un profundo sentido antimaniqueo: es preciso atenerse a la autoridad y a la fe de Cristo.

Y todo ello no tanto para el propio Agustín —quien ya había reflexionado sobre estos problemas—, cuanto para todos aquellos que se hallaban cercanos a él en la amistad y en la vida¹⁴. Metódicamente, el principio de la esperanza es lo que, desde la experiencia personal, guía las reflexiones expuestas en *Contra Académicos*. Así lo expresa San Agustín en el libro II, haciendo suyas las palabras evangélicas: «Buscad y hallaréis» (Mat 7,7, C.A.II, 3,9), o bien: no hay que desesperar de llegar a conocer la verdad. En definitiva, la verdad lógica, la verdad matemática, la verdad filosófica, no son sino manifestaciones de la verdad divina¹⁵.

El escéptico busca un criterio de referencia para distinguir la verdad de la falsedad y, fracasando en esta búsqueda, ataca los postulados filosóficos del conocimiento. San Agustín desarrolla un procedimiento metódico que legitima, en diversos planos, la necesidad vital de asentir a la verdad y con ello asegura la viabilidad de una construcción filosófica concordante con su experiencia de vida. La oposición a los académicos se dirige así, acertadamente, a la cuestión principal del asentimiento, por ser una actitud existencial incompatible con el principio de la esperanza. Dentro de este marco de referencia, en el que la verdad es lo único que puede ser presupuesto, se aclara finalmente el alcance de los argumentos agustinianos contra el escepticismo. Del mismo modo, el hecho de que San Agustín considerara a los académicos como cripto-platónicos (cfr. I, 3,9; II, 10, 24 y 13,30 y más explícitamente III, 18,40) arroja alguna luz sobre el carácter ambivalente de algunos pasajes del diálogo¹⁶.

M^a DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

14 Sobre los amigos de San Agustín, cfr. Marie Aquinas McNamara O.P., *Friends and Friends-ship for St. Augustine*, Staten Island, New York 1964.

15 Sobre las distintas modalidades de verdad, cfr. por ejemplo, Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1921, 1941, p. 91ss.

16 Carnéades es hombre admirable «porque derivó su doctrina de las fuentes de Platón», pero quiso ocultarla a los profanos bajo el velo de lo probable (cf. III, 18,40).